

INFLUJOS DEL *MOREH NEBUKIM* SOBRE
LA CÁBALA DEL SIGLO XIII
The ascendance of *Moreh Nebukim* on thirteenth-century Kabbalah

MIQUEL BELTRÁN
*Universitat de les Illes Balears*¹

BIBLID [0544-408X, 2007) 56; 79-98]

Resumen: Estudiosos como Idel o Blickstein han afirmado no encontrar razones para explicar el hecho de que, casi simultáneamente, cabalistas como Chiquitilla o Moisés de León abandonaran el estudio de la cábala lingüística para adentrarse en la complejidad de la mística teosófica. La omisión de referencias por parte de éstos a cabalistas anteriores, cuyo influjo pudiera dar cuenta de este drástico cambio de atención, haría casi imposible saber la razón de que éste se produjese. Nuestro objetivo es postular que quizá el descubrimiento de que, en las páginas más abstrusas de la *Guía de Perplejos*, Maimónides define a Dios como una Existencia-más-allá-del-ser, y también un proceso emanacionista en la formación del mundo, pudo inclinar a los cabalistas mencionados –también a otros– a considerar que era posible entender a Dios a través de Sus manifestaciones.

Abstract: Researchers like Idel and Blickstein have asserted that they have not found convincing reasons to explain the fact that kabbalists like Chiquitilla and Moses de León abandoned nearly simultaneously the study of linguistic kabbala in favour of theosophy. The omission of references to earlier kabbalists in their writings (whose influence on their thoughts could explain the change) makes it almost impossible to know the reason for such a utter change in their interests. The aim of this paper is to offer a hypothesis: Chiquitilla and Moses de Leon discovered in Maimonides' *Guide for the Perplexed* the secret doctrine that God is Existence beyond being from whom the world comes through an emanationist process. After this discovery they realized –as well as other kabbalists– that God could be understood through His manifestations.

Palabras clave: Maimónides, Dios, sefirot, teosofía, Chiquitilla, Moisés de León, mística lingüística, emanacionismo.

Key Words: Maimonides, God, Sefirot, Theosophy, Chiquitilla, Moses de Leon, Linguistic mysticism, Emanationism.

1. El trabajo de investigación previo a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor en el proyecto *Maimónides. Traducción y Estudio* (P06 HUM 01776) del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada.

Moshe Idel² ha escrito líneas ya canónicas sobre las disimilitudes que se dan entre filosofía y misticismo en el devenir del judaísmo, y acerca también de la alternancia que se habría producido entre ambas perspectivas de considerar lo que existe en distintos momentos de la historia de la disquisición sobre esa religión. Se ha querido contemplar la cábala del siglo XIII, en ocasiones, como una reacción a la impronta racionalista que la *Guía de Perplejos* habría impuesto en el seno de la tradición. Pero para algunos estudiosos aquella fluctuación entre el apego a la razón y la búsqueda mística sería connatural al pensamiento hebreo, podría remontarse a tiempos arcanos, y representaría la incidencia, mayor o menor como objeto de reflexión en cada momento, de una u otra de entre dos distintas caracterizaciones de Dios que ya se dan, imbricadas entre sí, en la Escritura. Espléndidamente Efros³ observó la oposición que desde el inicio hubo entre el concepto de trascendencia (*kedushah*) y el de gloria (*kabod*) referidos a *Yhvh*, una sorprendente confrontación entre antagónicas consideraciones de la divinidad que, como decíamos, se daba ya en los libros sagrados, y que condujo, a través de los siglos, a la posibilidad de pensar el Dios de los judíos desde emplazamientos casi perfectamente opuestos, de modo que tanto la profesión de panenteísmo por parte de pensadores de la talla de Maimónides o Spinoza, como la extrema elucidación dualista que separa al Dios creador del universo por Él creado, tienen pasajes que las prefiguran en libros capitales de la Biblia. El concepto de *kedushah* parece imponer la idea de un Dios por completo ajeno, en Su esencia, a los seres creados. Inversamente, el de *kabod* lo acerca, y lo involucra en los entresijos de la creación.

Algunos vieron en la cábala una innovación perniciosa que nació para contrarrestar una no menos adversa intrusión, la del aristotelismo que el racionalista Maimónides, siguiendo los pasos de Ibn Daud, parecía considerar capital también para la reflexión teológica. Se tendió pues a entender la cábala como un complejo escudo frente al pensamiento de raíz occidental que habría infestado la obra filosófica de Maimónides. Pero Idel dice sospechar que sólo si nos demoramos en las formas más

2. Cf. Idel 1991. También son muy esclarecedores su artículo de 1994 (1994b) y su *Introducción Histórica* a la traducción inglesa del *Sha'are Orah* de Chiquitilla, del mismo año (1994a).

3. Cf. Efros 1964.

extremas de la cábala, por un lado, y del racionalismo, por el otro, deberíamos quizá aceptar que se trata de tendencias estrictamente contrapuestas. Y señala que una generación reciente de estudiosos, entre los que destaca a Altmann⁴, Vajda⁵ o Pines⁶, han estado menos predispuestos a sostener fuertes dicotomías a tal respecto. En las últimas décadas el concepto que podríamos sospechar paradójico de ‘misticismo racional’ –al cual hizo referencia a menudo Vajda, quien fue el que lo introdujo en algunos de sus magistrales textos–, que denota el influjo del neoplatonismo que impondrá, ya en Ibn Gabirol, una luz filosófica sobre el concepto de *kedusha*, tiene como finalidad dar cuenta de las elevaciones místicas que hallaremos incluso en textos que se han pretendido equivocadamente –así lo han hecho incluso sus mismos autores– paradigmas del pensamiento racional, como el propio *Moreh Nebukim*.

Un ejemplo medieval del esfuerzo por reparar la brecha entre los dos distintos dominios de especulación fue la tentativa, por parte de ciertos círculos cabalísticos, de situar precisamente la obra de Maimónides del lado de los místicos⁷. Hubo cabalistas que, por otro lado, proclamaban que la cábala era la verdadera filosofía. Blumenthal⁸ habló hace ya varias décadas del misticismo intelectualista de Maimónides, y, en todo caso, lo cierto es que el derrotero que condujo a habitar insondables parajes místicos a algunos de los más renombrados cabalistas del siglo XIII, desde Abulafia a Ibn Latif, tuvo su inicio en una lectura pormenorizada de la *Guía*. También Yosef Chiquitilla entendió como texto capital desde sus primeros años de especulación la obra de Maimónides, a partir de la cual se adentró en su propio universo emanacionista⁹. En ese primer periodo de

4. En particular Altmann 1981.

5. Son cruciales su libro de 1962 y su artículo de 1971.

6. El estudio preliminar a su propia traducción al inglés del *Moreh Nebukim* (1963) sigue siendo de referencia si se quieren investigar las influencias islámicas neoplatónicas sobre Maimónides.

7. Cf. Idel 1994, 497.

8. Cf. su artículo iniciático de 1977.

9. Pese a que, tal como Idel señala con acierto, “los cabalistas teósofos, representados por Chiquitilla y De León, centran su interés en la naturaleza de las diez *sefirot* o potencias divinas, que se sitúan por encima de los diez intelectos separados, capitales en la metafísica de Maimónides” (Idel 1988, 2), pensamos que ambos cabalistas percibieron al fin la esencia neoplatónica y emanacionista de la doctrina secreta contenida en el *Moreh Nebukim*. Pero es sobre todo Faur quien en pocas líneas describe magníficamente la discrepancia entre ambas espiritualidades: “las diferencias entre las perspectivas esotéricas de Maimónides y de la

su elucidación de lo existente, Chiquitilla y los cabalistas antes citados proclamaron la importancia de aquella fuente primera, como si la entendieran de tal modo que prefigurara para ellos sus propias elucubraciones. Según Idel¹⁰, Maimónides se consideró a sí mismo el reconstructor que podía, a través de la disquisición filosófica, desvelar los arcanos secretos del judaísmo, el *Ma'aseh bereshit* (relato de la Creación) y el *Ma'aseh merkabah* (relato del carro celeste), y así restaurar la desleída línea de transmisión que mantenía el misterio sobre los secretos de la Torá (*Sitre Torah*). La idea subyacente era que la filosofía hacía posible compatibilizar la concepción de una deidad trascendente e incognoscible –el neoplatonismo obraría en tal sentido– con la inmanencia de Dios y su interacción con el mundo creado. La solución al problema de la creación en la *Guía* nos lleva a sospechar, sin embargo, que Maimónides no pudo vencer las dificultades que comporta pretender dicha reconciliación, en gran medida también porque quiso siempre ser considerado un seguidor de Aristóteles incluso en su solución a enigmas que no podían ser tratados desde la perspectiva de la razón.

Pero en su doctrina esotérica Maimónides concibió la relación de Dios con el mundo material como una suerte de afluencia (*shefah*) de la bondad divina que se expande y derrama a través de las inteligencias separadas hasta llegar a los órdenes inferiores de la creación, las esferas y el mundo sublunar. Dado que entiende como necesario ese incesante fluir de la bondad divina en el seno del existir de las inteligencias y de los órdenes menos elevados, y puesto que esa sobreabundancia no afecta a Dios en sí mismo, Éste sería a la vez trascendente y causa eficiente del universo.

cábala que se afianzó como una reacción anti-maimonidea en Francia y España son demasiado complejas para enumerarlas aquí. No responden, con todo, a una mera cuestión de contenido, como lo sería la teosofía de las *sefirot*...Pertenecen a diferentes estadios del desarrollo humano, y expresan sintaxis y morfologías espirituales e intelectuales harto diversas. Para Maimónides el esoterismo de la Torá es geocéntrico. Conciérne al humano post-racional, e implica un proceso progresivo de desantropomorfización. La cábala es esencialmente etnográfica y antropocéntrica...Presupone un sistema de 'sacralidad cósmica' que los rabinos trataron de suprimir...A diferencia de la cábala, para Maimónides el contenido de la experiencia mística es marginal. Lo que define la experiencia es el *nivel* en el que tiene lugar: percibir la cosa más insignificante en el nivel post-racional es infinitamente más exultante que escuchar la sinfonía más sublime en el nivel etnográfico" (1999, 3. La cursiva es suya).

10. Cf. Idel 1994.

Este concepto de afluencia lo utiliza el de Córdoba para poder dar cuenta a través de él de las canónicas consideraciones hebreas relativas al mundo, que presuponen la inmanencia de Dios, en particular la revelación y la providencia¹¹.

Los cabalistas trataron también de resolver el problema sobre la naturaleza del vínculo entre una deidad trascendente y el mundo creado. El conflicto se atenúa a través de la doctrina de las *sefirot*. Para Chiquitilla esta cuestión resulta capital. Al igual que Maimónides, Chiquitilla propone una solución para ese modo de fluir propio de la divinidad. En los lugares en los que describe las derivaciones de Dios usa el término *hamshakāh*, cuya repetida utilización lo convierte en el término técnico capital en su obra. En el sentido de emanación, *hamshakāh* no aparece en la obra filosófica anterior, así que la tradición racionalista judía no es la fuente en la que Chiquitilla encontró dicho término. Aparece en los escritos del círculo de Girona, con los que el cabalista castellano se

11. La acción divina se define como emanación en *Guía de Perplejos* II, 12: “Dado, pues, que los efectos producidos por la *inteligencia separada* son claros y patentes en el mundo, me refiero a todas cuantas innovaciones naturales no se originan únicamente por efecto de la mezcla; salta a la vista necesariamente que no opera ese agente por contacto ni a determinada distancia, dado que no es un cuerpo, y esa acción de la inteligencia se designa siempre como *emanación*, por analogía con el hontanar de agua que fluye en todas direcciones, sin ninguna proyección especial, ni de donde provenga ni a donde particularmente tienda, sino que brota por doquier, y de continuo riega todo el contorno próximo y remoto. De igual modo, tal inteligencia no es alcanzada por fuerza alguna proveniente de tal o cual dirección o distancia, ni su potencia se inclina hacia un lado concreto, ni a tal distancia, ni en un tiempo con preferencia a otro. Al contrario, su acción es constante, y siempre que se da un factor determinativo, recibe esa acción perpetua designada con el nombre de emanación. Asimismo, con respecto al Creador (¡ensalzado sea!), demostrada su incorporeidad, que el mundo es obra suya, y que él es su causa eficiente, conforme expusimos y después insistiremos, se ha afirmado que el mundo proviene de una emanación del Creador, que él ha irradiado sobre el mismo todo cuanto en él adviene. De igual modo se dice que él derrama su ciencia sobre los profetas. El sentido de todo esto es que la totalidad de estos actos es obra de un ser incorpóreo, y a tal operación se da el nombre de emanación. Este mismo término se ha aplicado en hebreo a Dios (¡ensalzado sea!) por similitud con el hontanar de agua que se difunde...En efecto, no hay metáfora más apropiada que esta expresión, “emanación”, para significar la acción del *ser separado*” (1994, 266. La cursiva es suya). Los estudiosos, sin embargo, han ignorado en lo usual este pasaje para debatir hasta la extenuación acerca de la insoluble dicotomía propuesta por Maimónides entre la tesis filosófica de la eternidad del mundo heredada de Aristóteles y la concepción de la creación propia de la ortodoxia.

hallaba familiarizado; la raíz *mshk* la encontramos, en efecto, en obras de Ezra y Azriel de Girona. Textos de este círculo se caracterizaron por abundar en desviaciones terminológicas neoplatónicas que sirven para explicitar en particular las emanaciones de las *sefirot*. Scholem ha sugerido que fuentes neoplatónicas latinas inspiradas en la obra de Escoto Eriúgena pudieron estar en el origen de dicha adquisición. Blickstein escribe: “El término, usado por Azriel ‘*yater min ha-kol*’ (‘lo que está más allá del ser’) que indica ‘*Ein Sof*’ podría ser una versión hebrea del término *hyperesse* que hallamos en Escoto”¹². De modo similar el concepto de *hashva’ah*, el estado de indiferencia en el *Ein Sof*, podría considerarse el trasunto del *indistinctus* o la *indistinctio* del Eriúgena¹³. Según Scholem¹⁴, Azriel de Girona platonizó los elementos gnósticos del *Sefer ha-Bahir*.

La cábala sería así producto de la interpenetración entre el gnosticismo judío y el neoplatonismo, una yuxtaposición entre ambos acercamientos al misterio. Por un lado, el gnosticismo, de raíces ancladas en el judaísmo antiguo, y por otro un neoplatonismo que irrumpió en el seno de la tradición a través de la filosofía árabe y que, al parecer a pesar de sí mismo¹⁵ caracteriza la descripción de Dios que Maimónides prefiere, la de una Existencia más allá del ser que hallamos, casi perfectamente oculta, en el *Moreh Nebukim*. El desvelamiento de la verdadera concepción de Dios en la *Guía* estaría así en el origen de la cábala del XIII, puesto que en las páginas más abstrusas de la obra Dios se identifica con el Uno de Plotino que en efecto es incognoscible, y que los filósofos árabes harán compatible con el Creador convirtiéndolo en el Necesario-de-Existencia (*al-Wajid al-Wujud*) –tal ocurrió en al-Farabi e Ibn Sina–. El Uno que es todas las cosas y ninguna de ellas. Como en Plotino: la fuente de todo el universo no es cosa alguna, y aún así, en un sentido trascendental, es todas ellas, porque todas reflejan o revelan de algún modo esa nada¹⁶. Azriel de Girona, por su parte, al tratar de explicitar la emanación de las *sefirot*, escribía que *Ein Sof* es perfecto, y el agente que efluye directamente de Él

12. Blickstein 1983, 10.

13. Ibid.

14. Cf. Scholem 1962.

15. Cf. Beltrán y Fullana 2005.

16. Un artículo espléndido sobre la Nada como realidad última en el misticismo judío – y aun en otros– es el de Matt (1990).

debe, también, ser perfecto. La dinámica de la emanación es el inicio de la creación, y la potencia de aquélla es la esencia de todas las cosas. El Uno se configura como el orden dinámico de lo otro, de lo múltiple.

Pero la emanación de las *sefirot* es un proceso en el mismo Dios, no un descendimiento de Él en el espacio o en el tiempo. Azriel afirmó que la potencia de la emanación es la esencia de todas las cosas, y que las *sefirot* son en su conjunto una sola y misma esencia con el Uno (*Ein Sof*), de modo que puesto que podemos conocer las emanaciones seríamos también capaces de comprender a Dios en Su esencia. El *Ein Sof* y Dios tal como se manifiesta en las emanaciones sería Él mismo contemplado desde dos perspectivas distintas, y en algunos cabalistas tardíos surgió la idea de que este proceso emanativo es causante directo a la vez del mundo material y sublunar (estos reinos últimos participarían y reflejarían a Aquél que está en su origen). Podemos pues saber del *Ein Sof* a través de las cosas del mundo. Moisés de León escribió que la esencia de Dios está abajo tanto como arriba, y que nada existe fuera de Él, advirtiéndole que si se medita sobre estas cosas se hallará que la esencia divina se halla ínsita en todos los mundos, y que todas las formas de existencia están engarzadas entre sí. El modelo emanacionista presume un descenso jerárquico desde el *Ein Sof*, y describe los grados de realidad, un esquema a la vez conceptual y lingüístico. El empleo sistemático de la noción de *Ein Sof* por parte de Isaac el Ciego al tratar de la primera *sefirá* –por ejemplo, sus consideraciones con respecto al pensamiento como si coincidiera con el *Ein Sof*– lleva a la idea de que si contemplamos el pensamiento, la comprensión de *Ein Sof* se tornará posible¹⁷.

17. En su *Comentario al Sefer Yeşirah (Perush Sefer Yeşirah)*, Isaac el Ciego considera que las *sefirot* representan la medida de la esencia comprendida en el Infinito. No habría pues fisura o quiebra óptica entre el Infinito y las *sefirot*, pues éstas se entienden como medida de la esencia del Primero. La continuidad de la cadena óptica podría probarla por ejemplo un pasaje del Comentario en el que Isaac escribe que cada una de las causas recibe de la causa superior, pues la medida se extrae de aquello que es cincelado, como lo cincelado se extrae de lo grabado, lo grabado de lo inscrito, y esto último, en fin, se extrae de lo oculto. Todo –concluye Isaac– es uno en lo otro. Si no hay pues quiebra alguna, se sigue que el primer eslabón, el Infinito oculto e ilimitado, puede ser conocido por los eslabones subsecuentes que comprende el mundo sefirótico (Cf. Elliot Wolfson 1994b).

Chiquitilla nos legó la más sistemática explicitación del misticismo lingüístico¹⁸ en su *Jardín del Nogal* (*Sefer Ginat Egoz*) que es asimismo una síntesis de las posibles fuentes en las que pudo inspirarse el autor del *Libro de la Formación* (*Sefer Yeşirah*) y al mismo tiempo una elucidación de su impacto en la forja de la cábala de siglos ulteriores. El fundador de la cábala extática, Abraham Samuel Abulafia, fue un influjo decisivo en la medida también en que a través de él Chiquitilla conoció el *Comentario al Libro de la Formación* escrito por Baruch Togarmi de Barcelona. Sin embargo, en su obra posterior más importante, *El Libro de las Puertas de la Luz* (*Sefer Sha'are Orah*), Chiquitilla describe la ascensión en el conocimiento de Dios a través de la creación, y este viraje hacia la teosofía corrió paralelo al que protagonizaron otros de sus coetáneos, como el mismo Moisés de León, quien renegó también de sus primeros escritos de cábala lingüística para emprender la tarea de elucidar a Dios a través del conocimiento de lo que de El emana.

La teosofía como nuevo y abrupto interés primordial de Chiquitilla y de otros cabalistas castellanos no ha sido suficientemente explicada por los estudiosos. Una de las razones del enigma radica en que ni Chiquitilla ni Moisés de León exponen la doctrina refiriendo nombres o prefiguradores que hubieran podido influirles en sus textos teosóficos, ni se cita obra alguna que pudiera, por su poderosa fuerza, explicar el cambio radical de interés que reflejan sus obras. Al renunciar a seguir ocupándose del misticismo lingüístico para escribir tratados en torno a las manifestaciones divinas, ambos cabalistas no sólo demuestran un cambio de enfoque radical en su misticismo. Las divergencias entre las obras primeras y las últimas son tan drásticas (en el caso de Chiquitilla, –y aunque es autor también de otras obras menores– entre *El Jardín del Nogal* y *Las puertas de la luz*) que sin tapujo podríamos hablar, en su caso, de una abjuración. Y aunque Chiquitilla no puede ser considerado un racionalista por motivos bien establecidos (nunca intenta en sus obras no teosóficas interpretar el judaísmo de acuerdo con sus dictados, sino que simplemente admite ciertas ideas relativas a la trascendencia y unidad

18. Cf. Busi: “Podría decirse que la *Ginat Egoz* es...la más clara introducción al simbolismo lingüístico de la entera cábala hebraica”, 1988, 69). El *Sefer Or Zarv'a*, *Libro de la Luz Difusa*) escrito por Moisés de León en los años 70 del siglo XIII se aproxima en contenido a la *Ginat Egoz*.

divinas) recurre en *Las Puertas de la Luz* a argumentos filosóficos con cierta insistencia. Blickstein escribe: “Una de las curiosidades más sorprendentes del misticismo judío del siglo XIII es que, más o menos simultáneamente, los tres principales miembros del círculo (cabalístico) al que pertenece Chiquitilla abandonaron su estudio de la cábala filosófica y dedicaron su atención a otras áreas del misticismo judío. Abraham Abulafia se adentró en la cábala profética, escribiendo el primero de una serie de cuarenta y cinco volúmenes sobre dicha materia en 1279. Por su parte, tanto Chiquitilla como De León escribieron por extenso sobre la cábala teosófica, a partir de finales de los 70 del siglo XIII o principios de los 80. En el caso de estos últimos la transformación intelectual es más dramática que en el de Abulafia, pues equivale a una completa renuncia con respecto al racionalismo religioso de Maimónides, que resultaba esencial para el tipo de cábala filosófico-lingüística que habían practicado con anterioridad, y marca una aceptación total de la metafísica neoplatónica que entiende la creación como un proceso de emanación necesario y no voluntario”¹⁹.

Blickstein se equivoca al pensar que no puede darse una explicación para tan extraño viraje en los intereses de Chiquitilla y De León a partir del material del que disponemos acerca de sus influjos. La cita podría demostrar un hecho ineluctable: que Maimónides consiguió engañar a muchos haciendo creer que la *Guía* es un paradigma de racionalismo aristotélico y que no se hallan en ella los elementos neoplatónicos que, una vez descubiertos como la verdadera doctrina contenida en la obra, marcarían el interés de aquellos cabalistas por la teosofía (en particular Maimónides defiende precisamente un proceso de emanación necesario y no voluntario –como en Plotino–, el mismo que según Blickstein impone la dedicación a la teosofía a la que se abocaron en una segunda etapa Chiquitilla y De León). En su *Introducción Histórica* a la traducción inglesa del *Sefer Sha'are Orah*, Idel refiere que la tradición lingüística del conocimiento de Dios –a través de los nombres divinos– y la teosófica –que trata de alcanzar a conocerlo a través de Sus manifestaciones en la creación–, aunque nunca totalmente separadas, podría considerarse que constituyen dos tradiciones cabalísticas distintas. En este caso, el *Sefer Ginat Egoz* (*El Jardín del Nogal*) constituiría ‘un lúcido, detallado y comprehensivo tratamiento de los elementos místicos de la lengua

19. Blickstein 1983, 126-127.

hebrea”²⁰, en una etapa en la que el conocimiento de la obra de Togarmi a través de Abulafia resultó capital para Chiquitilla. En cambio el *Sefer Sha'are Orach* sería un brillante ejercicio teosófico, que demuestra que, a mediados de la década de los 70 del siglo XIII, se produjo un drástico cambio de orientación en el planteamiento místico de Chiquitilla, como así ocurre en Moisés de León. Sólo Abulafia permaneció fiel a sus anteriores disquisiciones en torno a la cábala extática, y el hecho de que abandonara España en aquellos años pudo tener uno de sus motivos precisamente en la pérdida de influencia sobre los otros cabalistas mencionados, en la medida en que estos últimos renegaban de la mística lingüística para adentrarse en la elucidación de los misterios a través de la huella de los mismos que fulgura en la creación. Idel declara también: “No puedo explicar fácilmente el cambio de perspectiva que se dio en Chiquitilla como parte del viraje hacia la teosofía que tuvo lugar en la cábala castellana, ni estoy seguro acerca de los antecedentes intelectuales de tal viraje. El estudio relativo a esta cuestión ha padecido (de falta de información), en parte porque ni Chiquitilla ni De León aluden a mentores teosóficos, y es arduo encontrar textos cabalísticos que pudieran influirlos. La tarea de los estudiosos se ha complicado aun más por el repudio que ellos protagonizaron con respecto a sus posiciones primeras. Al pasar del misticismo del lenguaje al de las manifestaciones divinas, efectivamente abjuraron de sus.....textos previos. De hecho, las divergencias entre las dos etapas del pensamiento de Chiquitilla y De León son tan dramáticas y sustanciales que resulta difícil creer que pudieran escribir obras tan diferentes entre sí”²¹.

Ni Idel ni Blickstein pueden dar una explicación plausible de la inversión de perspectiva entre los cabalistas castellanos del siglo XIII. Sin otra prueba que el hecho consumado de que tanto Chiquitilla como De León habían estudiado la *Guía de Perplejos* con dedicación, y acaso siguieron haciéndolo a lo largo de sus vidas, apuntamos una hipótesis. Lo que pudo ocurrir es que una relectura de la *Guía* les hiciera descubrir que,

20. Idel 1994a, p. xxiv.

21. Ibid., p. xxv. Sin embargo, unos años antes, Idel escribía: “Chiquitilla y De León permanecieron en España (al contrario que Abulafia), y el cambio de perspectiva que los inclina hacia el estudio de la cábala teosófico-teúrgica debe ser explicado por la influencia ejercida sobre ellos por otros cabalistas como R. Moisés de Burgos, quien presumiblemente los introdujo en nuevas áreas del dominio cabalístico” (1990, 56).

pese a las continuas declaraciones de racionalismo y de admiración por Aristóteles, el Dios que se oculta a los no iniciados pero que fulge entre las complejas contradicciones del texto de Maimónides es el del neoplatonismo, tanto como es emanativo el proceso de derivación del mundo. Algunos cabalistas posteriores como Meir ibn Gabbay siguieron atacando al de Córdoba por su apego a la filosofía, preguntándose qué es lo que llevó a Maimónides a considerar racionalmente los *Sitre Torah* (y llegando a la conclusión de que en su caso fue la total ignorancia de las doctrinas esotéricas) y ya el poeta Meshulam de Piera, uno de los grandes detractores de la *Guía* en el siglo XIII, observó con cierta ambigüedad en sus versos que ésta aportaba innovaciones que nunca habían sido escritas en las *Hagadot* ni mencionadas allí. Idel piensa también que la interpretación de los misterios en el *Moreh Nebukim* es revolucionaria, y que, en todo caso, Maimónides silenció voluntariamente cualquier lectura que hubiera podido influirle para establecer una suerte de vínculo directo entre su visión y la plasmación prístina de los misterios. Todo ello demuestra que el trabajo de ocultamiento del Uno neoplatónico que se da en la *Guía*, con el fin de que su conocimiento le fuese revelado sólo a los verdaderamente iniciados, fue improbable. Y aunque las elucubraciones neoplatónicas se consideraban en la Edad Media parte integrante del aristotelismo, que incorporaba estas doctrinas en su estructura básica, prueba de ello es que el libro en el que fue traducido Plotino para la filosofía islámica fue conocido como *Teología de Aristóteles* (*Kitab al-utulugiya*)), no puede no admitirse que la Existencia-más-allá-del-ser se opone en pureza a las consideraciones aristotélicas acerca de la naturaleza de Dios.

Podríamos suponer que Maimónides se avergonzaba de pertenecer a la nómina de pensadores neoplatónicos porque la filosofía que se aviene con la razón es la aristotélica. Ya en el *Tratado de Lógica*, obra de juventud²²,

22. En lo reciente, Davidson ha cuestionado la autoría del *Tratado de Lógica* por parte de Maimónides. Sus argumentos pueden convencer, pero en nuestra opinión no son concluyentes. Alega Davidson que en obras posteriores el de Córdoba nunca menciona su obra de juventud, incluso en pasajes en los que trata de cuestiones lógicas, “y en las que una referencia (a la misma) habría sido apropiada si es que él hubiese sido su autor” (Davidson 2005, 314). Prosigue Davidson: “Samuel Ibn Tibbon...realizó un glosario de términos filosóficos que usó para su traducción (de la *Guía*), y entre ellos se hallan términos definidos en el *Tratado*. Tampoco lo menciona ni alude a él. (Además) el *Tratado* no contiene nada de carácter judío, y nada indica (en su texto) el menor vínculo con

el de Córdoba declara una acérrima admiración por el estagirita, y en la famosa carta remitida a Ibn Tibbon –el traductor al hebreo de la *Guía*– en la que Maimónides le recomienda la lectura de varios autores para un mejor entendimiento de su obra, muestra cierto desdén hacia varios pensadores islámicos que propenden sin tapujos al neoplatonismo, en particular Ibn Sina (es curioso ver que parece interesarle sobremanera que la traducción al hebreo de la *Guía* no muestre este ascendente, dándole a entender a Ibn Tibbon que menosprecia a los pensadores neoplatónicos, como para asegurarse que en su versión hebrea quede todavía más oculta su influencia). Este ascendente último de la metafísica islámica que convierte el Uno de Plotino en el Necesario-de-Existencia, y el misticismo final al que en último término tiende Maimónides, el autor quiso que su obra final no lo desvelara sino a aquellos que acaso profesaban ya su conocimiento con anterioridad.

Hubo, sin embargo, otras razones más plausibles para dicho ocultamiento. En ciertos pasajes Maimónides advierte de que la actividad final de la mente, aunque propia del intelecto, va más allá del pensamiento sistemático. ‘*Abodah* es, en este sentido, la contemplación de Dios más allá de lo intelectual. El término árabe *guhbla* (‘bendición’) está asociado a esta actividad, y el significado último de la adoración es una devoción post-intelectual de Dios²³. Tiene en su origen la aprehensión intelectual, pero va más allá de la misma. La bienaventuranza está, en la *Guía*, vinculada con la aprehensión intelectual en cinco de las siete ocasiones en las que se trata de la misma, y refiere el incremento en la alegría que se sigue de aquella contemplación. También la recurrencia al silencio como el modo más adecuado de loa a Dios²⁴ presupone la idea de que el

Maimónides. La sola evidencia de su autoría es la presencia de su nombre en la mayoría de los manuscritos” (Ibid.). Pero que alguien no cite en su madurez una obra escrita años atrás puede considerarse usual, aun cuando se traten en ambas las mismas materias, máxime si la obra juvenil se demora en cuestiones estrictamente filosóficas, y en cambio los destinatarios de las obras ulteriores –sabemos el objetivo de Maimónides al escribirlas– no son los filósofos.

23. Según Faur: “El modelo para el servicio intelectual maimonídeo es la ‘*Amidah* (Plegaria silenciosa) descrita por los rabinos como ‘el servicio (‘*abodah*) del corazón’” (1999, 171).

24. El magnífico artículo de Lobel (2002) es de obligada referencia para el estudio de esta cuestión.

conocimiento anejo a dicha aprehensión es post-racional. Blumenthal²⁵ señalaba que la descripción de la contemplación post-intelectual tal como la hallamos en *Guía* 3:51 constituye uno de los lugares más intrincados en la obra. Sólo un lector muy avisado puede llegar a ver que esta última forma de devoción se halla más allá del intelecto, y que en el texto se esconde bajo la profusa maraña de argumentación pro-aristotélica. Su ocultamiento por parte de Maimónides es tan perfecto que es muy difícil llegar a advertir que éste reniega de aquello que declara constantemente admirar, y así, por ejemplo, su vindicación de la emanación como el modo en que el mundo descende de Dios lo hallamos en un sucinto capítulo mientras dedica muchas otras páginas a tratar la creación entendida en un sentido canónico, y, como contrapartida, la teoría aristotélica de la eternidad del mundo. Yuxtaposición y contradicciones internas, la tipología del hombre devoto, la naturaleza de la aprehensión de Dios: todo ello son constantes pruebas de la contienda que se da entre lo que se dice abiertamente en la *Guía* y lo que los advertidos concluirán, al releerla con detenimiento, con respecto al origen neoplatónico de la divinidad.

Por lo demás, el silencio es mejor que la representación de la verdad porque evita tanto el peligro de propagar doctrinas incorrectas como la posibilidad de herejía, pero también porque lo post-intelectual no verbal culmina la contemplación como modo de devoción. Además, las esferas, entidades intelectuales superiores a la humana, practican esta clase de devoción, como se colige de *Guía* 2:5, o se lee en el Salmo 19, 2-4 que sin duda Maimónides tuvo en mente al redactar el capítulo: “Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos. El día transmite el mensaje al día, y la noche pasa la noticia. No son discursos ni palabras cuya voz deje de oírse”.

La reticencia de Maimónides a la hora de desvelar la verdad última de su misticismo no debe reducirse a una preferencia –que en su caso sería insensata– por el racionalismo. No podemos estar más de acuerdo con Blumenthal cuando se muestra reacio a discernir, en la *Guía*, entre una doctrina esotérica y una exotérica acerca de Dios, y que sólo una de ellas representaría lo que Maimónides cree realmente acerca de la naturaleza de Aquél. A su parecer, todo entendimiento inadecuado de la doctrina religiosa sería herético, pero la enseñanza de esta doctrina debe darse en estratos diferentes y en una serie de grados, de suerte que tanto los

25. Cf. Blumenthal 1988.

ignorantes como la élite puedan ser hombres religiosos, algo que se halla claramente establecido en sus textos. Y lo más importante: para cada una de estas tipologías la doctrina que se le enseña es la verdadera, de modo que lo esotérico en un nivel es exotérico en otro. Maimónides fue extraordinariamente prudente para evitar la propagación de un acercamiento post-intelectual a Dios entre la multitud al menos por tres razones: la primera, taxativa, que la tradición rechaza *tout court* la enseñanza de las doctrinas secretas. La segunda: que parte de esta doctrina está simplemente más allá de la comprensión intelectual humana, y, en sí misma, resulta incommunicable. Finalmente, el de Córdoba no podía ignorar que las doctrinas secretas contienen cierto potencial anárquico que podría propalar con facilidad la herejía, o cuando menos minar el consenso sobre la fe y la práctica en las comunidades judías. No ocultarlas se traduciría en un problema para la cohesión social.

La *Guía* está impregnada de elementos neoplatónicos, doctrina que sabemos que Maimónides conoció de primera mano. La teología del Egipto fatimida comportaba sus enseñanzas, y el de Córdoba tuvo que leer con toda probabilidad textos de al-Sijistani (que murió alrededor de 971) y al-Kirmani (m. *circa* 1021), o al menos oír hablar de ellos. Sabemos además que conoció en persona a al-Baghdadi, en cuya *Metafísica* se citan fragmentos de la *Teología de Aristóteles*, esto es, de Plotino²⁶. Este contundente legado neoplatónico Maimónides lo recogió a la vez que declaraba con una insistencia casi sospechosa su admiración incondicional por Aristóteles, pero no podemos ignorar que la doctrina de Dios que hallamos en ciertas páginas de la *Guía* se aleja del primer motor aristotélico para llegar a cimas metafísicas que con la razón no pueden llegarse a alcanzar. Y en efecto, aunque el neoplatonismo se percibe en numerosas cuestiones tratadas en la obra, es la consideración última de Dios como una Existencia más allá del ser y de toda posible predicación lo que aleja sin remedio a Maimónides de la ontología aristotélica, tanto como de cierta caracterización del Dios de la Escritura, la de Aquél que en los primeros libros del Pentateuco brega con las cosas del mundo. En un sutil juego de espejos Maimónides se encarga de desdibujar al Dios

26. Como decíamos, es de lectura obligada para conocer esta influencia de los teólogos árabes sobre Maimónides la introducción de Pines a su propia traducción de la *Guía* (1963).

neoplatónico hasta el punto de que sólo lecturas muy meditadas –o las de aquellos que, como algunos cabalistas, acaso habían llegado ya, al margen de la *Guía*, a la aprehensión de la divinidad a través de sus manifestaciones en el mundo, y sólo después releyeran el texto maimonideo desde esa perspectiva– pudieron hacer ver a algunos que el *Moreh Nebukim* comporta una tendencia al misticismo, debido a la cual se establecen la existencia, unidad e incorporeidad de Dios a expensas de la tradición.

BIBLIOGRAFÍA

- ACAR, RAHIM, 2004, “Avicenna’s position concerning the basis of divine action”. *The Muslim World*, 94, 65-80.
- ALTMANN, ALEXANDER, 1953, “Essence and Existence in Maimonides”. *Bulletin of the John Rylands Library*, 35, 294-315.
- 1969, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- 1972, “Maimonides’ Four Perfections”. *Israel Oriental Studies*, 2, 15-24.
- 1981, “Maimonides’ Attitude towards Jewish Mysticism”, en Jospe, A. (ed.), *Studies in Jewish Thought*. Detroit: Wayne State University, 200-219.
- ARISTÓTELES, 1984, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton University Press.
- ARMSTRONG, A. H., 1937, “Emanation in Plotinus”. *Mind*, 46, 61-66.
- BELTRÁN, MIQUEL – FULLANA, GUILLEMA, 2005, *El Dios de Maimónides*. Zaragoza: Editorial Certeza.
- BENOR, E. Z., 1995, *Worship of the Heart: A Study of Maimonides’ Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York.
- BERMAN, LAWRENCE V., 1974, “Maimonides, the Disciple of Alfarabi”. *Israel Oriental Studies*, 4, 154-178.
- BLICKSTEIN, SHLOMO, 1983, *Between Philosophy and Mysticism. A Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Joseph Gikatilla (1248-*

- c.1322). The Jewish Theological Seminary of America. University Microfilms International.
- BLUMENTHAL, DAVID R., 1977, "Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses". *Studies in Medieval Culture*, 10, 51-67.
- 1982, "Maimonides on Genesis". *The Jewish Quarterly Review*, 72, 223-225.
- 1988, "Maimonides: Prayer, Worship and Mysticism", en Blumenthal, D. R. (ed.), *Approaches for Judaism in Medieval Times*, vol. 3, Atlanta, 1-16.
- 2006, *Philosophic Mysticism. Studies in Rational Religion*. Bar Ilan: Bar Ilan University Press.
- BOAS, G., 1921, "A Source of Plotinian Mysticism". *The Journal of Philosophy*, 18, 326-332.
- BUSI, GIULIO, 1998, *La Qabbalah*. Editori Laterza.
- BUSSANICH, J. R., 1997, "Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspectives". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71, 339-365.
- CHQUITILLA, YOSEF, 1994, *Gates of Light*. Traducido por Avi Weinstein. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- 1995, *El secreto de la unión de David y Betsabé*. Versión castellana de Miriam Eisenfeld. Barcelona: Ropiedras Ediciones.
- 2001, *Les portes de la lumière*. Traducción francesa de Sha'are Orah. Edición y traducción de George Lahy. Éditions Lahy.
- IBN DAUD, ABRAHAM, 1986, *The Exalted Faith*. Edición y traducción de Norbert Samuelson. New Jersey: Forleight Dickinson University Press.
- DAN, JOSEPH, 1986, *The Early Kabbalah*. Nueva York: Paulist Press.
- DAVIDSON, HERBERT A., 1992-93, "Maimonides on Metaphysical Knowledge". *Maimonidean Studies*, 3, 49-103.
- 2005, *Maimonides. The Man and his Works*. Oxford: Oxford University Press.
- DIAMOND, JAMES A., 2002, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment. Deciphering Scripture and Midrash in the Guide of the Perplexed*. Albany – Nueva York: SUNY Press.
- EFROS, ISRAEL I., 1964, *Ancient Jewish Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.

- FACKENHEIM, EMIL L., 1946-47, "The possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 16, 39-70.
- FAKHRY, M., 1953, "The 'Antinomy' of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas". *Le Muséon*, 66, 139-155.
- FAUR, JOSÉ, 1999, *Homo Mysticus. A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*. Nueva York: Syracuse University Press.
- FRANK, DANIEL H., 1985, "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man". *Judaism*, 34, 485-495.
- GLASTON, MIRIAM, 1977, "A Re-Examination of Al-Farabi's Neoplatonism". *Journal of the History of Philosophy*, 15, 13-32.
- GERSON, L. O., 1992-93, "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?". *Review of Metaphysics*, 46, 559-574.
- GOETSCHEL, ROLAND, 1981, *Meir Ibn Gabbay. Le discours de la kabbale espagnole*. Lovaina: Peeters.
- HARVEY, STEVEN, 1992, "A new islamic source of the Guide of the Perplexed". *Maimonidean Studies*, 2, 31-60.
- HARVEY, WARREN Z., 1980, "The return of Maimonideanism". *Jewish Social Studies*, 42, 249-268.
- 1992, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon determine which Philosophers would be studied by later Jewish Thinkers?". *The Jewish Quarterly Review*, 83, 51-70.
- IDEL, MOSHE, 1988, *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press.
- 1990, "Maimonides and Kabbalah" en Twersky, Isadore (ed.), *Studies in Maimonides*. Harvard University Press, 31-82.
- 1991, *Maïmonide et la mystique juive*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- 1994a, "Introducción histórica" a la traducción inglesa de *Sha'are Orah: The Gates of Light*. Harper Collins Publishers. San Francisco, xxiii-xxxiv.
- 1994b, "Abulafia's *Secrets of the Guide*: A linguistic turn". *Revue de métaphisique et de morale*, 4, 8ª serie, 495-528.
- ISAAC EL CIEGO, 1970, *Perush Sefer Yesirah (Comentario al Sefer Yesirá)*. Publicado por Scholem como apéndice de *Ha-Qabbalah be-Provans*, edición de Rivka Schatz). Jerusalén: Akademon.

- IVRY, AKFRED L., 1986, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", en Pines, S. y Yovel, y. (eds.), *Maimonides and Philosophy*. Dordrech: Martinus Nijhoff Publishers, 139-156.
- 1991, "Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought", en Kraemer, Joel (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*. Oxford University Press, 115-140.
 - 1992, "Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response", en Goodman, Lenn E., (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany: SUNY Press, 137-156.
- KARPPE, S., 1901, *Étude sur les signes et la nature du Zohar*. París : Librairie Félix Alcan.
- KELLNER, MENACHEM, 1990, *Maimonides on Human Perfection*. Atlanta: Scholars Press.
- 1991, "Maimonides' Conception of the Ultimate Meaning of Life". *Journal of Ultimate Reality and Meaning*, 14, 175-184.
- LOBEL, DIANA, 2002, "'Silence is Praise to you'. Maimonides on Negative Theology, Looseness of Expression and Religious Experience". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, 25-49.
- MAIMÓNIDES, MOISÉS, 1963, *The Guide of the Perplexed*. Traducción y notas de S. Pines. Chicago: University of Chicago Press.
- 1988, *Cinco epístolas de Maimónides*. Introducción, traducción y notas de María José Cano y Dolores Ferre. Barcelona: Riopiedras Ediciones.
 - 1994, *Guía de Perplejos*. Edición y traducción de David Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta.
- MATT, DANIEL CHAMAN, 1990, "Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism", en Forman, Robert K. C. (ed.), *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Oxford University Press, 121-159.
- MOORE, GEORGE F., 1922, "Intermediaries in Jewish Theology". *Harvard Theological Review*, 15, 41-85.
- NASR, SEYYED HOSSEIN, 1989, "Existence (*wujud*) and Quiddity (*mahiyyah*) in Islamic Philosophy". *International Philosophical Quarterly*, 29, 409-428.
- O'BRIEN, E., 1964, "The Mystical Doctrine of Plotinus". *Thought*, 39, 57-74.

- PASQUA, H., 1993, "Misère de l'Un sans l'Être". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 77, 53-64.
- PINES, SCHLOMO, 1933, "The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed". Introducción a su traducción al inglés del *Moreh Nebukim*, en *Maimonides. The Guide of the Perplexed I*. Chicago University Press, lvii-cxxxiv.
- PLOTINO, 1984, *Enneads*. Traducción de A. H. Armstrong. Cambridge/Mass: Harvard University Press.
- PROCLO, 1963, *Elements of Theology*. Oxford University Press.
- RAVITSKY, A., 1981, "Samuel Ibn Tibbon and the esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*". *Association for Jewish Studies Review*, 6, 87-123.
- RIST, J. M., 1964, "Mysticism and Transcendence in later Neoplatonism". *Hermes*, 92, 213-225.
- SAMUELSON, NORBERT M., 1991, "Maimonides' Doctrine of Creation". *Harvard Theological Review*, 84, 249-271.
- SCHOLEM, GERSHOM, 1935, "Maimonide dans l'oeuvre des kabbalistes". *Cahiers Juifs*, 3, 103-112.
- 1937-38, "Philosophy and Jewish Mysticism". *Review of Religion*, 2, 385-402.
- 1962, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- SEESKIN, KENNETH, 1991, "Maimonides and Neo-Platonism", en Cleary, J. J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neo-Platonism*. Leuven University Press, 458-468.
- SEROUYA, HENRY, 1936, "La philosophie de Maïmonide". *Revue de l'Histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 4, 23-54.
- SPERO, SCHUBERT, 1973, "Is the God of Maimonides truly unknowable?". *Judaism*, 22, 66-78.
- VAJDA, GEORGE, 1956, "Un chapitre de l'histoire du conflit entre la kabbale et la philosophie". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 31, 79-86.
- 1962, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du moyen age*. Paris : Mouton & Co.
- 1966, "La pensée religieuse de Maïmonide: unité ou dualité?". *Cahiers de civilisation médiévale*, 9, 29-49.

- 1971, « Le néoplatonisme dans la pensée juive du moyen age », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 368, 8a serie, 26, 309-324.
- WOLFSON, ELLIOT, 1994a, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton University Press.
- 1994b, "Negative Theology and Positive Assertion". *Da'at*, 32-33, v-xxii.
- 2004, "Beneath the wings of the great Eagle: Maimonides and Thirteenth Century Kabbalah", en Hasselholff, Görg K. y Fraisse, Otfried (eds.), *Moses Maimonides (1138-1204). His religious, scientific and philosophical wirkungsgeschichte in Different Cultural Context*. Col. Ex Oriente Lux, 4, Würzburg: Ergon Verlag, 209-238.
- WOLFSON, HARRY, 1952, "Albinus and Plotinus on Divine Attributes". *Harvard Theological Review*, 45, 115-130.
- 1965, "Maimonides on the Unity and Incorporeality of God". *The Jewish Quarterly Review*, 56, 112-136.